Zeitschrift *für* Religions- *und* Geistesgeschichte



BRILL
LEIDEN • BOSTON

MICHAEL STAUSBERG

Der Zoroastrismus als iranische Religion und die Semantik von ‚Iran' in der zoroastrischen Religionsgeschichte[1]

Zoroastrianism, one of the three recognized religious minorities in the Islamic Republic, can claim a specific linkage with Iran since the Avestan Vendidād *and its other primary religious documents were written in Iranian languages and its history has for the most part unfolded in Iran (in a larger geographical sense). The term Aryan is used in inscriptions by the Achaemenian king Darius I as a way to gloss the name of the deity Ahura Mazdā (the 'God of the Aryans'). In the Sasanian period, Iran became the name of the empire. Zoroastrian literature written under Islamic rule, reaffirms the idea of a unity between kingship and (Zoroastrian) religion, but transposes its realization into the eschatological future. After centuries of decline and discrimination, twentieth-century modernization entailed the prospect of societal reintegration for Zoroastrians; an unachieved hope under the Pahlavis, this prospect has become even more remote under the political conditions imposed by the Islamic Republic, where Zoroastrians now use the vocabulary of martyrdom to express their commitment to their homeland.*

In seiner derzeitigen politischen Verfassung ist der Iran (seit dem 1. April 1979) eine Islamische Republik. Schon in der ersten modernen Verfassung des Landes, die nach der Konstitutionellen Revolution im Jahre 1906 verabschiedet und ein Jahr später ergänzt wurde, war der Islam in seiner zwölferschiitischen Spielart zur offiziellen Religion deklariert worden. Die Verfassung schrieb vor, dass der König sich zu dieser Religion bekennen musste (Artikel I). Weiterhin wurde, in Artikel II, der Spielraum demokratischer Entscheidungsprozesse auf ihre Konformität mit dem Islam eingeschränkt: Es durften keine Gesetze erlassen werden, die den Prinzipien des Islams zuwiderliefen, und alle Gesetzesvorhaben mussten von islamischen Gelehrten daraufhin überprüft wurden. Es begegnet uns hier also gewissermaßen eine islamische Republik *avant la lettre* – ein verfassungsrechtlicher Anspruch, der allerdings durch permanente finanzielle und wirtschaftliche Krisen einerseits und andererseits durch die Machtfülle und autoritäre Politik der Könige, zunächst der späten Qadscharen und dann der beiden Pahlavis, praktisch ausgehöhlt wurde.

Im Rahmen der in der Errichtung der Islamischen Republik kulminierenden – andere würden sagen: von ihr pervertierten – Revolution von 1978/79 wurde die Verfassung in mehrerer Hinsicht durchislamisiert und an Stelle des Schahs steht nun der Oberste Rechtsgelehrte als höchste nicht vom Volk gewählte Instanz.[2] Interessanterweise folgt auf die Be-

[1] Überarbeitete Fassung eines am 27. Mai 2010 an der Universität Potsdam im Rahmen der von Hans-Michael Haussig organisierten Ringvorlesung „Zarathustras Erben: Religionen im Iran" gehaltenen Vortrags.

[2] Vgl. Silvia Tellenbach, Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin 1985; Asghar Schirazi, The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic, London/New York 1997.

stätigung des zwölferschiitischen Islam als offizieller Landesreligion ein Paragraph für den es in der Verfassung von 1906/07 kein Gegenstück gab. Hier heißt es: „Zoroastrische, jüdische und christliche Iraner werden als einzige religiöse Minderheiten anerkannt, die im Rahmen des Gesetzes in der Ausübung ihrer religiösen Rituale frei sind und in Familien- und Erbangelegenheiten und im Religionsunterricht gemäß ihren religiösen Vorschriften handeln“ (Übersetzung: Tellenbach). Die Einschränkung „im Rahmen des Gesetzes“ hatte im ursprünglichen Verfassungsentwurf noch gefehlt.[3] Was sich zunächst eher wie eine Selbstverständlichkeit ausnimmt, sollte sich in der Folge als ein Fingerhaken für verschiedene Formen der Schikanierung erweisen, indem die prinzipiell zugesicherte Freiheit religiöser Praxis und der Selbstorganisation von Ehe- und Erbrecht jeweils auf die Konformität mit dem Gesetz abgestimmt werden musste und auch in der praktischen Ausübung weitgehend genehmigungsabhängig wurde. Es liegt in ihrer Natur, dass Anerkennung der einen, sei es auch nur als Minderheiten, stets die Aberkennung anderer beinhaltet. In diesem Fall war vermutlich sogar die Aberkennung die eigentliche Intention der Anerkennung: Der Religion der Bahā'ī wurde mit diesem Passus nämlich eine legitime Überlebensgrundlage in der Islamischen Republik entzogen, und die Bahā'ī wurden regelmäßig und inzwischen auch flächendeckend Opfer von Menschenrechtsverletzungen.[4] Neben den Bahā'ī bewegt sich auch die kleine Religionsgemeinschaft der Mandäer außerhalb der verfassungsrechtlichen Legitimität.[5]

Etwa 90% der iranischen Bevölkerung, die sich nach einem rasanten Bevölkerungswachstum in den vergangen 40 Jahren auf inzwischen etwa 75 Millionen Personen verdoppelt hat, gehören der offiziellen Religion des Landes an. Iran ist allerdings, was gerne vergessen, verdrängt oder verschwiegen wird, durch eine beachtliche ethnische Vielfalt gekennzeichnet, und gerade von den ethnischen Minderheiten gehört ein Teil der Bevölkerung – nach mir bekannten Schätzungen macht dies etwa acht Prozent der Gesamtbevölkerung aus – dem sunnitischen Bekenntnis an. Darüber hinaus findet man Anhänger anderer Varianten der Schia. Auch der islamische Teil der iranischen Bevölkerung weist also eine gewisse Vielfalt auf. Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass die Schia erst seit der Herrschaft der Dynastie der Safaviden (Anfang des 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts) politisch als eine Art Staatsreligion propagiert und phasenweise auch gewaltsam durchgesetzt wurde.

Die Geschichte der drei offiziell anerkannten religiösen Minderheiten, die heutzutage insgesamt bestenfalls zwei Prozent der iranischen Bevölkerung ausmachen, reicht bis weit in die vorislamische Zeit zurück. Obwohl die meisten der uns zur Verfügung stehenden Quellen die Sichtweise normativer Vertreter der jeweiligen Religionen widerspiegeln, die eher auf kla-

[3] Tellenbach (wie Anm. 2), S. 17.

[4] Manfred Hutter, Handbuch Bahā'ī. Geschichte – Theologie – Gesellschaftsbezug, Stuttgart 2009, S. 64-68.

[5] Vgl. Raoul Motika, Die aktuelle Lage der iranischen Mandäer und die Verfassung der Islamischen Republik, in: Münchner Materialien und Mitteilungen zur Irankunde, Bd. 4 (1999); Jorunn Jacobsen Buckley, Mandaeans IV. Community in Iran, in: Encyclopaedia Iranica. Online Edition, July 20, 2005, available at http://www.iranicaonline.org/articles/mandocans-4.

re Abgrenzungen bedacht sind und Identitätspolitik betreiben, kann man vermuten, dass die Grenzen zwischen den verschiedenen Gruppen auch in religiöser Hinsicht weniger undurchlässig waren als uns derartige Quellen glauben lassen wollen. Man wird davon ausgehen können, dass Juden und Christen das Land, in dem sie lebten, durchaus als ihre Heimat wahrnahmen.[6]

Der Zoroastrismus als iranische Religion

Nichtsdestoweniger stellt die Religion Zarathustras, der Zoroastrismus, wie in diesem Beitrag näher auszuführen ist, die Religion dar, die auf besondere Weise mit dem Iran verbunden ist. Zunächst sind die Primärquellen dieser Religion, zumindest bis zu der in islamischer Zeit erfolgten Etablierung zoroastrischer Gemeinden in Westindien, als man Texte ins Sanskrit übersetzte und sich teilweise des Gujarati bediente, immer in iranischen Sprachen verfasst worden – die religiöse Semantik der Religion ist also spezifisch iranisch. Weiterhin hat sich ihre Geschichte weitgehend in dem kulturellen oder politischen Raum abgespielt, den man als Iran im weiteren Sinne bezeichnet, wovon das heutige Staatsterritorium nur einen Ausschnitt darstellt. Mit der möglichen Ausnahme des Kaukasus sind mir keine Versuche bekannt, die Religion vom geschichtlich gegebenen ethnisch-nationalen Bezugsrahmen abzukoppeln. Zoroastrische Autoritäten schienen davon auszugehen, dass der Zoroastrismus die sozusagen natürliche Religion aller Iraner darstellte, was Spannungen mit Manichäern und Christen vorprogrammierte, die unter bestimmten politischen Umständen dann auch zum Ausbruch kamen. Umgekehrt ließ diese nationale und ethnische Anbindung der Religion Versuche ihrer Ausbreitung unter nicht-iranischen Völkern offenbar als nicht erstrebenswert erscheinen. Wie wir sehen werden, kommt die iranische Komponente des Zoroastrismus außerdem darin zum Ausdruck, dass die mit dem Toponym ‚Iran‘ und dem Ethnonym ‚Iraner/iranisch‘ verbundene Begrifflichkeit in bestimmten zoroastrischen Primärquellen besprochen, positiv bewertet und mit der religiösen Tradition des Zoroastrismus, die ebenso eine räumliche wie eine zeitliche Größe darstellt, in Beziehung gesetzt wird.

Auch in einer islamischen Gesellschaft verkörpert die zoroastrische Religionsgemeinschaft gewissermaßen die Erinnerung an die vorislamische Geschichte des Landes. Für die Zoroastrier selbst, die sich mit dem Verlust ‚ihres‘ Königreichs abfinden mussten, wird die Kontinuität mit der vorislamischen Zeit geradezu programmatisch in der in religiösen Kontexten verwendeten Zeitrechung aufrecht erhalten, in der die islamische Eroberung konsequent ausgeblendet wird: Die Zoroastrier zählen die Jahre weiterhin nach der 631 u. Z. begonnenen Regierungszeit des im Jahre 651 auf der Flucht vor arabischen Verfolgern in Ostiran ermordeten Yazdgird III. Das Jahr 2011 unserer Zeitrechnung entspricht also dem Jahre 1380 nach Yaz-

[6] Vgl. Touraj Daryaee, The Idea of Ērānšahr: Jewish, Christian and Manichean Views in Late Antiquity, in: Carlo G. Cereti (Hg.), Iranian Identity in the Course of History, Roma 2010, S. 91-108.

dgird – zumindest in der Zeitrechnung hat die arabische Eroberung nicht stattgefunden beziehungsweise keine legitime Alternative hervorgebracht.

In der Moderne wurde der alte Iran von der Geschichtsschreibung und der Archäologie wiederentdeckt. Zusammen mit poetischen Traditionen, wie sie vor allem im sogenannten iranischen Nationalepos, Firdowsis *Buch der Könige (Šāh-nāme)*, kulturell lebendig geblieben waren, führte dies im Rahmen nationalistischer Diskurse zu einer Neuakzentuierung der vorislamischen Kultur. Diese Entwicklung bescherte dem Zoroastrismus im 20. Jahrhundert einen neuen kulturellen Stellenwert in der iranischen Gesellschaft (s. unten).

Die zoroastrische Religionsgeschichte erstreckt sich mehrere tausend Jahre in die Vergangenheit.[7] Mir scheint eine Einteilung in vier historische Hauptepochen sinnvoll:

1. die Anfänge und die frühe Geschichte;
2. die Zeit der vorislamischen Imperien;
3. die nachsasanidische Zeit;
4. der Zeitraum vom Kolonialismus bis zur Gegenwart.

Die folgenden Überlegungen kreisen um die wechselnden Bezugnahmen der zoroastrischen Religionsgeschichte auf das Konstrukt ‚Iran' beziehungsweise die mit ‚Iran' verbundene Begrifflichkeit, bei der es sich, wie Gherardo Gnoli gezeigt hat, um eine historisch variable, komplizierte Gemengelage ethnischer, sprachlicher, politischer und zum Teil eben auch religiöser Komponenten handelt.[8]

Meine Zugangsweise zum Zoroastrismus ist von der Grundannahme getragen, dass Religionen nicht angemessen verstanden werden können, wenn man ihnen einen zeitlosen Kern, eine Art Substanz und Essenz zuschreibt – eine oft von Spezialisten der jeweiligen Religionen angewandte Strategie –, sondern dass man sie als dynamische Gefüge interpretieren muss, deren Einheit stets Verhandlungssache ist, wobei diese Aushandlungen im Rahmen bestimmter Vorgaben und unter Rückgriff auf ein bestimmtes semantisches und pragmatisches Repertoire und Programm erfolgen.

Die frühe Geschichte

Der Anfangspunkt der zoroastrischen Religion lässt sich namentlich genau festmachen: bei Zarathustra, griechisch Zoroaster, dem in einer der ältesten religiösen Quellen ein zentraler Stellenwert beigemessen wird, und der in der Forschung oft als Prophet oder Religionsstifter bezeichnet wird. Bei diesen ältesten Quellen handelt es sich um Texte, die in einer altiranischen Sprache abgefasst sind, die den gleichen Namen trägt, wie das später zur

[7] Vgl. Michael Stausberg, Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, 2 Bde., Stuttgart 2002.

[8] Vgl. Gherardo Gnoli, The Idea of Iran: an essay on its origin, Roma 1989; ders., Iran als religiöser Begriff im Mazdaismus, Opladen 1993; ders., Iranian identity II. Pre-Islamic Period, in: Encyclopaedia Iranica, Online Edition, December 15, 2006, available at: http://www.iranicaonline.org/articles/iranian-identity-ii-pre-islamic-period.

Niederschrift dieser über Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende mündlich überlieferten Texte entwickelte Spezialalphabet: den avestischen Texten. Man beachte, dass es sich hierbei nicht um eine Art Buch handelt, denn die verschiedenen in dieser Sprache und in diesem Alphabet überlieferten Texte wurden die längste Zeit in verschiedenen Textgruppen, oft auch mit Übersetzungen ins Mittelpersische und mit mittelpersischen Glossen und Kommentaren versehen, separat abgeschrieben beziehungsweise überliefert und erst von westlichen Forschern (seit 1771) zwischen Buchdeckel einer ‚heiligen Schrift' gepresst.

Die religionsgeschichtliche Forschung steht vor dem Problem, dass sich der historisch-geographische Kontext dieser Texte nicht genauer bestimmen lässt. Das gilt insbesondere für die ältesten avestischen Texte, die sowohl von Wissenschaftlern als auch von Gläubigen oft auf Zarathustra selbst zurückgeführt werden. Dementsprechend unsicher ist auch die Datierung von Zarathustra – wenn es sich hier überhaupt um eine historische Persönlichkeit und nicht nur um eine literarische Figur handelt. Datierungsversuche schwanken zwischen dem 6. Jahrhundert und dem 17. Jahrhundert v. u. Z., wobei mitunter sogar noch frühere Daten vorgeschlagen werden.

Bei diesen vermutlichen ältesten avestischen Texten[9] handelt es sich hauptsächlich um fünf *Lieder (Gāthā)* und den sogenannten *Siebenteiligen Yasna*, eine vom Alltagsgeschehen abgehobene Verehrungslitanei des Gottes Ahura Mazdā und anderer göttlicher Figuren, darunter auch Erde, Feuer, und Wasser. Dieser pantheistische Zug, also der göttliche Stellenwert beziehungsweise die göttliche Durchdringung von Elementen der sichtbaren Welt, die wir Natur nennen, begegnet als eine Art Konstante in den Quellen der zoroastrischen Religionsgeschichte. Zarathustra kommt im *Siebenteiligen Yasna* nicht vor, wohl aber spielt er eine zentrale Rolle in den *Liedern (Gāthā)*, die eine von Konflikten durchzogene Welt zeigen, in denen die sich offenbar bedroht fühlende Gruppe der Verehrer des Gottes Ahura Mazdā und der ihm zugeordneten Mächte den Gott, der die Welt angeordnet hat, zum Einschreiten zu mobilisieren hofft. Dabei kommen dem Ritual und Zarathustra als dem Herrn über die Ritualformeln Schlüsselfunktionen zu, wobei das Ritual sich ebenso von einem falschen Kult der Gegner abhebt wie die göttliche Ordnungsmacht von der Lüge und die Götter von den Dämonen. Die Gegner sind gewalttätig, von Wut getrieben und machen sich über die Siedlungen und das Vieh her, während sich die Verehrer der göttlichen Ordnungsmacht durch Unterstützung des Guten und Gerechtigkeit auszeichnen. Die Schilderung ist allerdings nicht konkret genug, um das soziale oder gar das religiöse Profil der Gegner genauer bestimmen zu können. Der in den Liedern zum Ausdruck kommende unversöhnliche kosmische Widerstreit ist ebenfalls ein Leitmotiv, das in verschiedenen Ausprägungen in der zoroastrischen Religionsgeschichte weiter entfaltet wird. Der theologische Grundtenor ist dabei, dass Ahura Mazdā und die anderen Götter von nichts Bösem befleckt sind.

[9] Die neueste deutsche Übersetzung ist Helmut Humbach/Klaus Faiss, Zarathustra and His Antagonists: A Sociolinguist Study with English and German Translations of His Gathas, Wiesbaden 2010.

Im Vergleich zu den kaum verständlichen, enigmatischen *Liedern* weisen die umfangreicheren restlichen avestischen Texte, die anscheinend jüngeren Datums sind, eine etwas komplexere soziale Organisation auf, auch wenn sich die hier zum Ausdruck kommende Gesellschaftsform offenbar weit abseits der politischen Strukturen der altorientalischen Hochkulturen befindet. Kriegerische Expeditionen von Männern auf Streitwagen, die nun auch von Göttern befahren werden, finden ebenso Erwähnung wie das Ideal einer auf Zarathustra zurückgeführten Einteilung der sozialen Welt in die drei Gruppen der Priester, Krieger und Hirten beziehungsweise Landwirte. Einmal werden allerdings auch Handwerker als eine vierte Gruppe erwähnt (Yt. 19,17). Zwar enthalten einige Texte rituelle Bekenntnisformeln, und in anderen Texten werden Zauberer und merkwürdige Praktiken erwähnt, aber es sind keine konkurrierenden Religionsgemeinschaften erkennbar.[10]

In einigen (jüngeren) avestischen Texten werden bestimmte Orte und Landschaften erwähnt. Zwei lange Götterhymnen sind beispielsweise relativ deutlich in bestimmten Regionen zu verorten: Die in der Hymne an die Gottheit Mithra (= Yt. 10), dem iranischen Vorläufer des westlichen Mithras, erwähnten Ortschaften kreisen um die Gegend von Bāmiyān und Band-i Amir im heutigen Afghanistan, und am Fuße einer der von den Taliban gesprengten gigantischen Buddha-Figuren war sogar eine Abbildung von Mithra zu sehen, wie er auf seinem Pferdewagen durch die Berge ritt.[11]

Im ersten Kapitel des *Gesetzes zur Verstoßung der Dämonen (Vidēvdād)* offenbart der Gott Ahura Mazdā dem Zarathustra eine Liste der besten von ihm geschaffenen Orte und Siedlungsgebiete. In dieser Liste taucht neben einigen bekannten Toponymen wie Merv, Baktrien, Herat, Hilmand und Arachosien auch eine Reihe unbekannter Landschaften auf. Alle identifizierbaren Ortschaften liegen östlich des iranischen Hochlands, was darauf schließen lässt, dass sich zur Entstehungszeit des Textes die zoroastrische Religion noch nicht auf das iranische Plateau ausgebreitet hatte; der geographische Schwerpunkt liegt auf den Weidelandschaften des heutigen südöstlichen Afghanistans und Arachosiens, also an der Grenze zum heutigen Pakistan. Der Ausgangspunkt der Wanderungssequenzen, sozusagen ihr geographischer Nukleus, bildet die Landschaft Airyanəm Vaējāh, das heißt die am ‚Guten (oder Gesetzlichen) Fluss' gelegenen ‚Arischen Stromschnellen' oder dessen ‚Arische Ausdehnung', ein Name, den man aufgrund der im Text gemachten Angaben mit verschiedenen Regionen zu identifizieren vorgeschlagen hat, unter anderem den Pamir, den Hindukush oder Badakschan im Grenzgebiet von Afghanistan und Tadschikistan.[12]

Diese beste der von Ahura Mazdā eingesetzten Landschaften wird von seinem Gegenspieler, dem Üblen Geisteszustand, verunstaltet, indem er ro-

[10] Die Texte bieten auch keine Aufschlüsse über die vorzoroastrische Religionsgeschichte; vgl. Albert De Jong, The First Sin: Zoroastrian Ideas about the Time before Zarathustra, in: Vesta Sarkhosh Curtis/Sarah Stewart (Hg.), Birth of the Persian Empire, Jerusalem 2005, S. 192-209.

[11] Vgl. Frantz Grenet, An Archaeologist's Approach to Avestan Geography, in: Curtis/Stewart (wie Anm. 10), S. 29-51, hier S. 30.

[12] Ebd.

tes Schlangen- oder Dämonenungeziefer und den Winter hervorbringt. Tatsächlich sind die Arischen Stromschnellen durch einen ausgeprägten Winter gekennzeichnet, der nicht weniger als zehn Monate andauert, so dass nur zwei Monate für den Sommer bleiben. Der Winter ist nicht nur lang, sondern mit extremer Kälte verbunden, und am Ende des Winters kommt es zu heftigen Überschwemmungen (Vd. 1,3).

Obwohl dieser Ort also nicht besonders idyllisch oder einladend wirkt, wird er in anderen avestischen Texten als ein mythisches Ursprungs- und Urzeitszenario der zoroastrischen Religion angepriesen: Hier genossen der Gott Ahura Mazdā und der Urzeitheld Yima Berühmtheit (V. 2,20) ebenso wie Zarathustra (Y. 9,14) und die besten Menschen (V. 2,21); hier opferte Zarathustra der Fruchtbarkeitsgöttin Areduuī Sūrā Anāhitā (Yt. 5, 17.104), der Pferdegöttin Druvāspā (Yt. 9,25) und der Glücksgöttin Aši (Yt. 17,45); hier opferten Ahura Mazdā (Yt. 5,17) und sodann Zarathustra der Göttin Arəduui (Yt. 5,104), und hier opferte Ahura Mazdā „bei überfließenden Hohlhänden" dem Vayu (Yt. 15,2). Aus dem prototypischen Menschen brachte Ahura Mazdā die Nabelschnüre und die Geschlechter der Arischen Stromschnellen hervor (Yt. 13,87). In späteren Quellen wird dieses mythologische Spektrum noch durch weitere Elemente angereichert (s. unten, Teil 3).

Abschließend muss erwähnt werden, dass das Adjektiv *airya-*(‚arisch'), das den etymologischen Fluchtpunkt des Wortes Iran bildet, neben der erwähnten Landschaft auch noch zur Kennzeichnung von geographisch unspezifisierten ‚arischen Ländern' im allgemeinen dient,[13] wobei man wohl voraussetzte, dass die Hörer wussten, um welche Landstriche es sich dabei handelte. Es ist auch einmal die Rede von Arischen Heimstätten (Yt. 4,15) und einem Helden aller arischen Länder (Yt. 15,32). Der Gott Mithra schließlich steigt über den Berg Harā hinaus und im Angesicht der Sonne schaut er auf die gesamten arisch-bewohnten Gegenden herab (Yt. 10,13). Schließlich gibt es eine Spielart des göttlichen Glücksglanzes *(xvarənah)*, die den arischen Landesbewohnern gehört, den geborenen und ungeborenen, und dem Zarathustra (Yt. 19,56f).[14] Die in der zuletzt genannten Hymne erwähnten geographischen Angaben verweisen auf die Region Sistān im heutigen Grenzgebiet zwischen Iran und Pakistan.

Die Zeit der Großreiche

Mit der Einnahme der medischen Hauptstadt Ekbatana durch Kyros im Jahre 550 v. u. Z., gefolgt von der Unterwerfung Babylons im Jahre 539, etablierten sich die Perser als eine neue politische Großmacht im Alten Orient. Vom makedonischen und seleukidischen Intermezzo abgesehen, herrschten während der ziemlich genau zwölf Jahrhunderte von 550 v. u. Z. bis zur Ermordung von Yazdgird III. im Jahre 651 u. Z., die die Niederlage der Perser gegen die muslimischen Araber besiegelte, drei persisch-iranische Herrscherdynastien über Großreiche, die sich phasenweise von Osteuropa und Ägypten bis in

[13] Belege bei Gnoli, The Idea of Iran (wie Anm. 8), S. 33.
[14] Vgl. ebd., S. 34 f.

den Kaukasus, nach Zentralasien und an den Indus erstreckten, mitunter aber in ihrer Ausdehnung auch auf das iranische Plateau beschränkt waren. Alle drei Dynastien, vor allem aber die erste und die letzte, also die Achaimeniden und die Sasaniden, griffen seit Darius dem Großen in ihren politischen Verlautbarungen beziehungsweise Propagandamaßnahmen auf die religiöse Tradition der avestischen Texte zurück. Wie wir gesehen haben, waren diese Texte weit im Osten der iranischen Welt beheimatet gewesen. Mit Darius dem Großen, der sich im Jahre 522/21 an die Macht putschte und dann seine Sicht der Dinge in einer großen dreisprachigen Inschrift auf dem Felsen von Bisutūn einmeißeln ließ, für die er offenbar eigens die altpersische Keilschrift entwickeln ließ, sind die in den avestischen Texten bekundeten religiösen Konzepte im westlichen Teil des iranischen Plateaus angekommen.[15] Auch die Thronnamen sind in der Zeit nach Kyros und Kambyses vom avestischen Vokabular inspiriert. Wie ein in die Mitte des 7. Jahrhunderts zu datierender assyrischer Text (III R 66, Kol. IX 24) zeigt, muss der Prozess der Westwanderung allerdings schon etwas früher eingesetzt haben. In einer Liste fremder Gottheiten taucht auch der Name Ahura Mazdā auf, wenngleich hier mit *s* statt mit *h* geschrieben, aber durch einen doppelten Gottesdeterminativ gekennzeichnet.

In seinen Inschriften interpretiert Darius die Ereignisse und sein Handeln im Licht religiöser Konzeptionen, wie wir sie aus den avestischen Texten kennen. Diese nehmen dabei eine politische Dimension an: Seine Feinde besiegt er, die Macht erringt und verteidigt er, wie er immer wieder sagt, durch den Willen beziehungsweise die Größe des Gottes Ahura Mazdā, wobei er Widerstand als Aufwiegelung versteht, die von der ‚Lüge' (offenbar ein selbständiges Agens) verursacht ist. Ein aus den avestischen Texten bekanntes religiöses Muster wird hier also zur Erklärung politischer Prozesse herangezogen, was dem König als dem Alliierten, Auserwählten und Schutzbefohlenen des Gottes beziehungsweise der Götter eine religiöse Aufgabe zuweist, der er durch sein Handeln auch in ethischer Hinsicht gerecht werden muss. Anders als dies bei anderen orientalischen Hochkulturen der Fall war, beansprucht der persische Großkönig dabei selbst allerdings keine göttliche Stellung oder Abstammung für sich. Neben der göttlichen Berechtigung greifen die achaimenidischen Könige auch auf andere Legitimationsmechanismen zurück, zum Beispiel genealogischer und dynastischer Art, so etwa im Verweis auf die Abstammung von den Achaimeniden.[16]

In den Inschriften der Achaimeniden wird auch das Wort *arya-* verwendet, und zwar in drei Kontexten: mit Bezug auf Sprache/Schrift, Abstammung

[15] Vgl. Prods Oktor Skjærvø, Avestan Quotations in Old Persian? Literary Sources of the Old Persian Inscriptions, in: Irano-Judaica 4 (1999), S. 1-15 zu möglichen avestischen Zitaten in den altpersischen Inschriften.

[16] Vgl. Gregor Ahn, Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran. Die Voraussetzungen und die Struktur ihrer Argumentation, Leiden/Louvain 1992; s. auch Bruce Lincoln, Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib, Chicago/London 2007 für die religiösen Dimensionen des achaimenidischen Reichsverständnisses bzw. Imperialismus (kritisch dazu: Michael Stausberg, The Lure of Empire, in: Numen 56 [2009]).

und den Gott Ahura Mazdā.[17] Als *arya-* bezeichnet Dareios die von uns heutzutage als Altpersisch bezeichnete Sprache und Keilschrift. Seine Abstammung bestimmt er in drei Graden, Kreisen oder Stufen: Er bezeichnet sich als Achaimeniden, Perser, Sohn eines Persers, und als Arier, aus arischem Geschlecht (DNa 14; DSe 13f), was nicht bedeuten muss, dass der Begriff ‚Arier' hier eine den Persern übergeordnetes, sozusagen transnationales Ethnonym meint, sondern, wie von Gherardo Gnoli vorgeschlagen, vielmehr eine Art transethnisches kulturelles und religiöses Gesamterbe.[18] Eine andere Deutung könnte darin bestehen, dass diese Formulierung ein fernes Echo auf die ostiranische Herkunft der Achaimeniden zum Ausdruck bringt. Man ist hier auch an die Arianoi erinnert, die Bewohner der östlich des iranischen Hochlands, also in den Gegenden der avestischen Geographie, gelegenen Landschaften der Arianē, von denen einige griechische Schriftsteller sprechen;[19] der Hinweis der Achaimenidenkönige auf ihre arische Abstammung könnte auf diese ferne, östliche Provenienz verweisen.

Der große Tatenbericht des Dareios am Bisutūn-Felsen ist in drei Sprachen verfasst: auf Arisch, also Altpersisch, und unter Berücksichtigung der wichtigsten unterworfenen Völker beziehungsweise deren Eliten, auf Babylonisch und auf Elamisch. In der elamischen Version findet sich eine bemerkenswerte Randglosse zu einer Stelle, an der Dareois in der altpersischen (‚arischen') Version schreiben ließ: „Es sprach Dareios der König: Das, was ich tat, vollbrachte ich innerhalb eines Jahres durch die Größe Ahuramazdās; Ahuramazdā bot mir Unterstützung, und die anderen Götter, die es gibt" (DB IV 60). Die elamische Glosse definiert Ahuramazdā als *na-ap har-ri-ya-na-um*, „der Gott der Arier".[20] Das könnte darauf hinweisen, dass die Inanspruchnahme der avestischen Götter und Konzepte mit dem ostiranisch-avestischen Hintergrund der Achaimeniden zusammenhängt. Die Identität dieses politisch so wirkungsvollen Gottes war offenbar jedenfalls erklärungsbedürftig, und der Gott wird eben nicht als Gott der Perser, sondern als Gott der Arier definiert, was entweder auf seinen ostiranischen Hintergrund oder seine paniranische Bedeutung verweisen soll.

Mit dem politischen Erfolg der Achaimeniden und ihrer Expansion nach Westen, in deren Gefolge sich einige Perser beziehungsweise Iraner in Kleinasien niederließen, wo sie natürlich auch ihre Götter verehrten, wurden auch griechische Schriftsteller auf das aufmerksam, was wir heutzutage als die „Religion" der Perser beschreiben, was für die damaligen Schriftsteller aber ein Teil der Sitten und Gebräuche oder des Gesetzes der Perser waren.[21] Ahura Mazdā wird hier in der Regel als Zeus wiedergegeben. Der iranische Name des Gottes fällt erstmals im 4. Jahrhundert im pseudo-platonischen

[17] Vgl. Gnoli, The Idea of Iran (wie Anm. 8), S. 13.

[18] Ebd., S. 17.

[19] Vgl. Gnoli, Iran als religiöser Begriff (wie Anm. 8), S. 9.

[20] Vgl. Gnoli, The Idea of Iran (wie Anm. 8), S. 14. In einem anderen historischen Kontext bezeichnet auch der armenische Schriftsteller Agathangelos Ahura Mazdā als arisch/iranisch *(ari Aramazd)*; vgl. ebd., S. 19.

[21] Vgl. Albert de Jong, Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature, Leiden/New York 1997.

Alkibiades, wo berichtet wird, die Erziehung der Kinder bei den Persern beinhalte „die Magie des Zoroaster, des Sohnes von Ōromazēs" (1.122A). Eine solche Vorstellung ist in den iranischen religiösen Texten allerdings nicht bezeugt und ihnen sogar fremd: Anders als in Griechenland erzeugen in Iran Götter keine menschlichen Nachkommen. *Alkibiades* übersetzt die enge Verbundenheit eines Gottes zu einem Menschen, die in der Beziehung von Ahura Mazdā zu Zarathustra vorliegt, offenbar in ein dem griechischen Publikum vertrautes religiöses Idiom.

Im ersten Jahrhundert v. u. Z. berichtet der aus Sizilien stammende griechische Schriftsteller Diodor (offenbar unter Rückgriff auf ältere Vorlagen), dass Zarathustra, der hier Zathraustes genannt wird, seine Gesetzgebung für die Arier einem guten Geist zugeschrieben habe (I,92,4). Vermutlich begegnen wir hier einem Widerhall der Traditionen, die die zoroastrische religiöse Tradition mit den arischen Landstrichen im Osten verbinden. Dass Diodor hier einer anderen Quelle gefolgt ist als der sonst im Westen üblichen wird auch von der Schreibweise des Namens Zarathustra bestätigt, die offenbar einer iranischen Quelle entlehnt ist. Die verschiedenen Völker – die Ägypter, Griechen, Kreter, Spartiaten, Arier und Juden – hatten laut Diodor jeweils einen eigenen Gesetzgeber, der seine Gesetze von einem göttlichen Geist erhalten zu haben beanspruchte. Diese Art von Legitimierung würden wir heute als religiös bezeichnen. Religion war hier offenbar aber noch kein gesellschaftlich ausdifferenzierter eigenständiger Funktionsbereich; die Gesetze des Zoroaster, Zalmoxis und Moses galten wohl nicht nur für einen separaten kultischen oder religiösen Teilbereich. Auf der anderen Seite gab es jedoch (noch) keine Staatsreligionen: weder die religiöse Legitimation politischer Herrschaftsansprüche noch die Erzählungen von fernen Gesetzgebern schlossen die Praxis einer Vielzahl lokaler und regionaler Kulte aus oder führten zur rechtlichen Bevorzugung einer bestimmten Religionsgemeinschaft. Dementsprechend sind uns auch keine Religionskonflikte oder Religionskriege bekannt.

Das sollte sich jedoch offenbar mit den frühen Sasaniden ändern, die im frühen 3. Jahrhundert u. Z. an die Macht kamen. Man findet hier einen bemerkenswerten Umschlag des religiösen Klimas, was auch mit Änderungen in der religiösen Landschaft zusammenhängt. In den Beginn der Sasanidenzeit fällt das Wirken Manis, des Apostels einer missionierenden und universalistischen Religion. Hatte Mani offenbar die Sympathien des zweiten Sasanidenkönigs, Shabuhr (reg. 239/240-270/72), erworben, so wendete sich unter Wahrām I. (273-276) das Blatt und Mani starb im Gefängnis.[22] Wahrām II. (276-293) ließ dem zoroastrischen Priester Kerdir, dem Gegenspieler Manis, große Ehren zuteil werden, und Kerdir ist auch der einzige Nicht-König, dem das Privileg zuteil wurde, in einem Relief abgebildet zu werden und offizielle Staatsinschriften in den Fels meißeln zu dürfen. Seinen Inschriften zufolge hat Kerdir überall Rituale für Ahura Mazdā (hier in der mittelpersischen Form Ohrmazd) und die Götter etabliert; weiterhin rühmt er sich, dass er in Iran und außerhalb Irans Siegreiche Feuer beziehungswei-

[22] Vgl. Manfred Hutter, Manichaeism in the Early Sasanian Empire, in: Numen 40 (1993).

se Feuer des Siegesgottes Wahrām eingerichtet und ausgestattet habe, was die Priester glücklich und zufrieden gemacht habe.[23] Außerdem habe er in den eroberten Gebieten Feuerheiligtümer eingerichtet, den Klerus reformiert und der mazdaverehrenden Religion wieder zu Ansehen verholfen, wohingegen Häretiker und Verderber bestraft und gemaßregelt worden seien. Es seien vorschriftsmäßige Ehen gestiftet worden, also Blutsverwandtenehen, die in den antiken zoroastrischen Quellen angepriesen werden.[24] Auf diese Weise, berichtet Kerdir weiter, hätten viele Anhänger der Dämonen wieder die Lehren der Götter angenommen, und die Religion sei wieder studiert worden. Bleibt das hier artikulierte dualistische Muster noch unspezifisch, so wird es an anderer Stelle präzisiert, wenn er über seine Maßnahmen zur Regierungszeit Wahrām II. schreibt: „Ahreman [= der mächtigste Gegenspieler des guten Gottes] und den Dämonen widerfuhren große Schläge und großer Schaden. Und die Irrlehren Ahremans und der Dämonen verschwanden aus dem Reich und wurden unglaubwürdig gemacht. Und die Juden, Buddhisten, Hindus, Nazarener, Christen, Täufer und Manichäer wurden im Reich zerschlagen, ihre Götzenbilder wurden zerstört, und die Behausungen der Dämonen wurden vernichtet und zu Stätten der Götter gemacht“ [KKZ 9-10; KNRm 29-31; KSM 14]. Das Reich Iran wird also von anderen Religionen gereinigt, und die Verbreitung der zoroastrischen Religion außerhalb der Landesgrenzen wird unterstützt.

Dieses Projekt einer massiven religiösen Restauration richtet sich gegen Ahreman und die Dämonen, aber eben auch gegen Häretiker und Verderber, also innere Feinde, sowie gegen andere Religionen, die hier beim Namen genannt werden, was erstmals eine Art Religionstaxonomie im Reich bezeugt, also das Vorhandensein einer Reihe von Religionsgemeinschaften, denen hier aber die offizielle Anerkennung verweigert wird. Es ist allerdings bezeichnend, dass es ein Kleriker ist, der diese Religionstaxonomie vorlegt, was offenbar seinen standesspezifischen Interessen entsprach, die zumindest phasenweise mit denen der neuen Dynastie konvergierten, hatte Ardaxšīr I. (224-239/40) doch offenbar einen Teil seiner finanziellen Handlungskraft der Plünderung von Tempeln zu verdanken, wobei er dann sein Projekt einer Reichseinigung mit dem Aufbau eines neuen Tempelwesens flankierte.[25]

---

[23] Philippe Gignoux, Les quatres inscriptions du mage Kirdīr. Textes et concordances, Paris 1991. Kerdir hat dem sasanidischen Zoroastrismus eine kirchenartige Struktur verpasst; vgl. Philip G. Kreyenbroek, How Pious was Shapur I? Religion, Church and Propaganda under the early Sasanians, in: Vesta Sarkosh Curtis/Sarah Stewart (Hg.), The Sasanian Era, London/New York, S. 7-16, hier S. 13.

[24] Vgl. Clarisse Herrenschmidt, Le xwêtôdas ou mariage „incestueux“ en Iran ancien, in: Pierre Bonte (Hg.), Epouser au plus proche: inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée, Paris 1994, S. 113-125; Antonio Panaino, The Zoroastrian incestuous unions in Christian sources and Canonical Laws: their (distorted) Aetiology and some other Problems, in: Christelle Jullien (Hg.), Controverses des chrétiens dans l'Iran sasanide, Paris 2008, S. 69-87; Maria Macuch, Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law, in: Maria Macuch/Dietrich Weber/Desmond Dunkin-Meisterernst (Hg.), Ancient and Middle Iranian Studies. Proceedings of the 6th European Conference of Iranian Studies, held in Vienna, 18-22 Sept. 2007, Wiesbaden 2010, S. 133-148.

[25] Vgl. Albert de Jong, One Nation under God? The Early Sasanians as Guardians and Destroyers of Holy Sites, in: Reinhard Gregor Kratz/Hermann Spickermann (Hg.), Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Antike. Band I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina, Tübingen 2006, S. 223-238, hier S. 231-237.

Eine in unserem Zusammenhang bedeutsame Änderung des religiösen Vokabulars, der wir oben schon bei Kerdir begegnet waren, besteht darin, dass der Begriff Iran nun in den Vordergrund der königlichen Selbstidentifikation tritt: der Titel des Königs lautet auf Mittelpersisch *šāhān šāh ērān*, der „König der Könige von Iran"; die parthischen und griechischen Varianten der Inschriften, die wie bei den Achaimeniden dreisprachig waren, lauten: *šāhān šāh aryān* (König der ‚Könige der Arier') beziehungsweise BASILEUS BASILEON ARIANON. In anderen Varianten wird der Titel ergänzt zu *šāhān šāh ērān ud anērān,* „der König der Könige von Iran und Nicht-Iran", was den expansiven Herrschaftsanspruch noch akzentuiert, der ja auch bei Kerdir angesprochen worden wird; politische und religiöse Expansion konvergierten. Mit dem neuen Königstitel wird auch ein neuer Name für das Reich eingeführt: *ērānšāhr*, das „Königsreich Iran". Der Name *ērān* machte nun auch in anderen sprachlichen Kontexten Karriere: Er ist als Bestandteil von Personennamen belegt und wird als Bestandteil von Komposita für offizielle Verwaltungsämter verwendet; *ērān dibīrbed*, das ‚Haupt der Schrift von Iran' etwa war der Titel für den Leiter des königlichen Amtes.[26]

Auch die Namen mehrerer der von den Sasaniden gegründeten Städte und Reichsprovinzen sind auf den Begriff *ērān* gebildet, so etwa die von Shabuhr II. gegründete Provinz *ērān-xwarrah-Šābuhr*, bei dessen Hinterglied es sich um die mittelpersische Wortform des avestischen Terminus *xvarənah* handelt, der göttlichen Wirkungsmacht,[27] von der eine Spielart, wie wir oben bereits gesehen haben, die arische ist. Der Name dieser Reichsprovinz, zu der auch die Stadt Susa gehörte, die den Beinahmen *ēr-kar* (‚iranisch gemacht') erhielt,[28] spielte für Zeitgenossen vermutlich unüberhörbar auf diesen religiösen Terminus an. Die ehedem im Osten beheimateten religiösen Traditionen haben sich also in den Westen verschoben, und der Begriff *ērān* bezieht sich nun auf das gesamte Reich mit dessen Zentrum in Mesopotamien, in späteren Quellen als *del-e Iranšāh*, ‚Herz des Reiches Iran' bekannt.[29] Zugleich begegnet man aber auch in sasanidischer Zeit gelegentlich Indizien für ein Fortbestehen lokaler Traditionen, so etwa wenn ein Sohn von Shabuhr in einer Inschrift mit folgendem Titel erwähnt wird: „des iranisch/arischen mazdaverehrenden Narseh, König von Indien, Sistan und Turestan". Es fällt auf, dass die Begriffe iranisch/arisch und mazdaverehrend beziehungsweise zoroastrisch für einen König gebraucht werden, der in den östlichen Regionen Sistan und Turestan herrschte, was ungefähr den iranisch/arischen Landstrichen der avestischen Traditionen entspricht.[30]

Das Adjektiv ‚mazdaverehrend' findet allerdings (ohne erkennbaren Regionalbezug) durchgängig auch in den Titeln der Könige der Könige Verwendung, so etwa auf den Münzen des ersten großen Sasanidenherrschers Ardaxshir: „der mazdaverehrende Herr Ardaxšīr, König der Könige Irans

[26] Gnoli, The Idea of Iran (wie Anm. 8), S. 130.

[27] Gherardo Gnoli, Farrah, in: Encyclopaedia Iranica 9 (1999).

[28] Rika Gyselen, ērān-xwarrah-šābuhr, in: Encyclopaedia Iranica 8 (1998).

[29] Gnoli, The Idea of Iran (wie Anm. 8), S. 157. Daryaee, The idea (wie Anm. 6) macht auf die spätsasanidische Entwicklung aufmerksam, wonach der Umfang des Reiches Iran mit der zentralen und größten der sieben mythischen Weltteile identifiziert wurde.

[30] Gnoli, The Idea of Iran (wie Anm. 8), S. 143.

…“, wobei das hier als ‚Herr‘ übersetzte Wort *bay* eine fast göttliche Machtfülle induziert.[31] Der Titel, und damit die Person des Königs, stellt somit eine Verbindung zwischen Königreich und Religion her, die für das Sasanidenreich zumindest in ideologischer Hinsicht kennzeichnend war.

Die Verbindung von Thron und Altar kommt programmatisch in dem apokryphen *Testament des Ardaxšir* zum Ausdruck, das zwar erst aus islamischer Zeit stammt, mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit aber sasanidischen Ursprungs ist. Hier ist ein Auszug des Textes:

> „Wisse, das Königtum und die Religion sind wie Zwillingsbrüder, von denen keiner ohne den anderen Bestand hat. Denn die Religion ist das Fundament des Königtums, und das Königtum ist der Wächter der Religion. Das Königtum kann nicht bestehen ohne sein Fundament, und die Religion kann nicht bestehen ohne ihren Wächter. Denn was keinen Wächter hat, geht verloren, und das, was kein Fundament hat, bricht in sich zusammen. Was mich um euretwillen besorgt macht, ist dass niedere Leute herbeistürmen und euch im Studium der Religion überflügeln … Wisse: es kann in einem Königreich keinen geheimen Anführer in der Religion geben und zugleich einen offenkundigen Anführer im Königtum, ohne dass der Anführer der Religion dem Anführer im Königtum das wegschnappt, was er in der Hand hat. Denn die Religion ist das Fundament und das Königtum ist die Säule, und der Besitzer des Fundaments hat einen größeren Anspruch auf das Gebäude als der Besitzer der Säule…“[32]

In diesem Szenario, das teilweise in gleichlautenden Formulierungen auch in anderen Quellen begegnet, ist das, was wir heute Staat nennen, auf die Unterstützung durch Religion angewiesen. Die Könige müssen die hier beschworene Macht der Religion daher einerseits schützen und andererseits in Schach halten: wenn die Religion mobil macht, und vor allem wenn die Unterschichten sich einzumischen beginnen, ist es um das Königreich geschehen. Umgekehrt ist die Religion vom Schutz des Königtums abhängig. Der Text entwirft hier ein sensibles und reziprokes gesellschaftshierarchisches Machtgefüge, das nicht ungestraft aus der Balance gebracht werden darf.

Dabei gestalteten sich die Beziehungen des sasanidischen Königtums und der zoroastrischen Religion im Umgang mit der religiösen Vielfalt des Reiches auf durchaus variable Weise, und auch andere Religionsgemeinschaften stellten sich unter den Schutz der Könige. Nicht zuletzt wegen einer von religiösen Vorgaben weitgehend unabhängigen Justiz, die auch für Andersgläubige elementare Formen von Bürgerrechten gewährleistete,[33] konnte der zoroastrische Klerus sich mit seinen Versuchen, Andersgläubige, vor allem

---

[31] Touraj Daryaee, Kingship in early Sasanian Iran, in: Curtis/Stewart, The Sasanian Era, (wie Anm 23), S. 60-70, hier S. 67 f.

[32] Übersetzung nach Mario Grignaschi, Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d’Istanbul, in: Journal asiatique 254 (1966), S. 70; Shaul Shaked, From Zoroastrian Iran to Islam. Studies in Religious History and Intercultural Contacts, Aldershot, Brookfield 1995, I, S. 214 f.

[33] Antonio C.D. Panaino, The „Persian“ Identity in Religious Controversies: Again on the Case of the „Divided Loyality“ in Sasanian Iran, in: Cereti, Iranian Identity (wie Anm. 6), S. 227-239.

Christen, an den Pranger zu stellen, längst nicht immer durchsetzen; die Erfolgsaussichten waren dafür am günstigsten, wenn außen- oder innenpolitische Umstände es den Machthabern geboten erscheinen ließen, den zoroastrischen Klerus gewähren zu lassen. In der Spätphase des Sasanidenreiches, besonders nachdem sich die persische Kirche im Jahre 484 in der Synode von Beth Lapat von Rom und Byzanz unabhängig gemacht hatte, entwickelte sich das Christentum zu einer ernsthaften religiösen Alternative, der sich immer größere Bevölkerungsgruppen anschlossen. Einige Christen erlangten hohe Ämter und selbst in der königlichen Familie gab es einige Christen. Die persische Kirche stellte sich dabei unter den Schutz des Königs der Könige; der Gebrauch des Mittelpersischen in kirchlichen Kontexten und die Assimilation an iranische Festtraditionen lassen, wie Antonio Panaino[34] hervorgehoben hat, erkennen, dass auch Christen Anspruch auf Teilhabe an einer iranischen Nationalidentität erheben konnten und sich als Teilhaber am Reich Iran auffassten.[35]

Die Zoroastrier mussten spätestens seit der Herrschaft Khosrau I. (reg. 531-579) einsehen, dass sie nicht mehr ohne weiteres eine religionspolitische Vorrangstellung für sich reklamieren konnten.[36] Geradezu programmatisch kommt dies in folgender Episode zum Ausdruck, die der muslimische Historiker al-Tabari berichtet. Hormizd IV. (579-590) soll demnach die verschiedenen Religionen des Reiches mit den Beinen des königlichen Throns verglichen haben: entferne man eines der Beine, breche die gesamte Konstruktion in sich zusammen. Auch in dieser Metaphorik bleibt die Religion tragend für das Königtum, aber nun in ihrer Mehrzahl. Hormizd IV. soll die zoroastrischen Priester sogar explizit dazu aufgefordert haben, ihren Wunsch nach Verfolgung der Christen aufzugeben; stattdessen sollten sie lieber eifriger gute Taten praktizieren, um auf diese Weise Leute für ihre Religion zu gewinnen.[37] Der Zoroastrismus scheint hier seine prinzipielle Vormachtstellung eingebüßt zu haben und hatte sich der Konkurrenz mit dem Christentum zu stellen. Die arabisch-islamische Eroberung Irans brachte allerdings ganz neue religionspolitische Vorgaben und Herausforderungen mit sich und resultierte in einer Umwälzung der religiösen Landschaft, wobei es fast ein halbes Jahrtausend dauern sollte, bis sich der Islam im gesamten Land irreversibel als dominierende Religion durchsetzte.[38]

Die nachsasanidische Zeit

Erst in islamischer Zeit, vorwiegend im 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, entstand das als Pahlavi-Schriften bekannte Korpus mittelpersischer zoroastrischer Literatur.[39] Zoroastrische Gelehrte bemühten sich, die vorliegenden

[34] Ebd.

[35] Vgl. Daryaee, The Idea (wie Anm. 6), S. 104.

[36] Philip Huyse, Late Sasanian Society between Orality and Literacy, in: Curtis/Stewart, The Sasanian Era (wie Anm 23), S. 140-155, hier S. 148.

[37] Clifford Edmund Bosworth, The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk). Volume V: The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen, Albany 1999, S. 298.

[38] Vgl. Jamsheed K. Choksy, Conflict and Cooperation. Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society, New York 1997.

[39] Für gute Synthesen vgl. Carlo G. Cereti, La letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta, Milano 2001; Maria Macuch, Pahla-

religiösen Überlieferungen schriftlich niederzulegen, zu bearbeiten und zu systematisieren, wobei die neuen politischen Realitäten nur am Rande angesprochen werden. Die Texte entwickelten keine den neuen politischen Gegebenheiten angepasste ‚politische Theologie', sondern hielten an der Idee der funktionellen Zusammengehörigkeit von Königtum und Religion fest, für die es jedoch längst keine realpolitische Grundlage mehr gab. War die Einheit von Königtum und Religion in sasanidischer Zeit eher ein politisches Programm als ein Spiegel historischer Realitäten, so wird die Verwirklichung dieser Einheit nun in die eschatologische Endzeit versetzt: Einem Text zufolge kommt es (erst) zur Zeit des Auftretens des großen Endzeithelden Sōšāns zur vollkommenen Vereinigung des göttlichen Glücksglanzes der Religion mit dem göttlichen Glücksglanzes des Königtums (Dk. III 129).

Während das Land Iran in frühislamischer Zeit als *al-ʿajam* und *al-furs* firmierte, der sasanidische Landesname *ērānšāhr* also, vielleicht aufgrund seiner religiösen Implikationen, keine Verwendung mehr fand, wurde die Iran-Semantik im mittelpersischen Schrifttum der Zoroastrier weitergeführt. Das avestische Land Airyanəm Vaējāh (die ‚Arischen Stromschnellen' oder die ‚Arische Ausdehnung') heißt auf Mittelpersisch Erān-wēz. Die mittelpersische Literatur situiert einige göttliche Gestaltungsakte in diesem Landstrich: Die ursprüngliche Pflanze, die Ohrmazd (Ahura Mazdā) aus den Haaren seines kosmischen Körpers herbrachte und die, mit einer Ausnahme, alle anderen Pflanzen beinhaltete, pflanzte er in Erān-wēz (PRDd. 46,13). Aus der rechten Hand seines kosmischen Körpers erzeugte Ohrmazd das Urrind, das er ebenfalls in Erān-wēz aussetzte (PRDd. 46,15). Einem anderen Text zufolge schuf er das Urrind in Erān-wēz, das im Mittelpunkt der Welt am Ufer des Flusses des Guten Gesetztes liege (GBd. 1a,12). Weiterhin wird berichtet, dass Ohrmazd nach dem Tod des Urrindes dessen Samen zum Mond brachte, ihn von der Mondgottheit reinigen ließ und dann mit einer Lebensseele versah; in Erān-wēz erfolgte sodann die Schöpfung der weiteren guten Tiere (WZ. 3,50-51; GBd. 13,4). Der Theologe Manuščihr weiß zu berichten, dass sich in Erān-wēz, am Mittelpunkt der Welt, der Dāiti-Gipfel erhebt, ein Gebirge, an dessen Spitze sich das eine Ende der hölzernen Činwad-Brücke befindet, deren anderes Ende an der Festung des Alborz-Gebirges aufgespannt ist (Dd. 20,2).[40] Laut Manuščihrs Bruder Zādspram fanden am Ufer des Flusses des Guten Gesetzes in Erān-wēz, und zwar in Mōgān, die Begegnungen und Gespräche Zarathustras mit Wahman und den anderen Wohltätigen Unsterblichen statt, die ihn hier in die Geheimnisse der Religion einweihten (WZ 21).

In einer anderen Quelle erfahren wir, dass alle Menschen zunächst in Erān-wēz lebten, bis Syāmak, der Sohn des ursprünglichen Menschenpaares Mahri und Mahryāne, von den Gottheiten Vahman und Srōš mit der Nach-

---

vi Literature, in: Ronald E. Emmerick/Maria Macuch (Hg.), The Literature of Pre-Islamic Iran. Companion Volume I to A History of Persian Literature, London/New York 2009, S. 116-196.

[40] Bei der Činwad-Brücke handelt es sich um die Jenseitsbrücke, die die Seelen der Verstorbenen nach dem Tode überschreiten müssen, wobei die als gerecht beurteilten ins Jenseits gelangen, werden die als Sünder klassifizierten in die Hölle hinabstürzen.

richt beauftragt wurde, dass die Menschen Erān-wēz verlassen sollten, um sich bis an die Grenzen der Welt auszubreiten (Dk. III 312). Mit den Menschen breitete sich dann theoretisch gesehen auch die gute Religion über die Welt aus; so entgegnet Ādurfarrobay ī Farroxzādān einem Christen, der den berühmten zoroastrischen Theologen gefragt hatte, weshalb der zoroastrische Gott seine Religion nur nach Iran gesandt habe und ob er damit den Rest der Welt nicht den Dämonen überlassen hätte, folgendes: Ohrmazd habe seine Religion keineswegs nur ins Reich Iran *(ērānšāhr)* gesandt, sondern in die ganze Welt und an alle Rassen (Dk. V 14), eine Behauptung, die zwar mythologisch nachvollziehbar ist; aus historischer Sicht aber finden sich kaum Belege für universalistische Missionsbestrebungen.

Der offenbar also auch von Andersgläubigen beobachtete enge Zusammenhang zwischen dem geographisch-mythischen Konstrukt Iran mit dem Zoroastrismus kommt auch darin zum Ausdruck, dass andere Religionen nicht etwa als ‚unzoroastrisch', sondern als nicht- beziehungsweise uniranisch gelten. Die Nichtiranischen stehen in einer Linie mit Ungläubigen, Dämonenverehrern und Todsündern.[41] Im 9. Jahrhundert, als sich der Islam schon weit auf dem Vormarsch befand, wird dem Theologen Manuščihr die Frage gestellt, was zu geschehen habe, wenn jemand die Religion der Mazdaanbeter *(dēn ī māzdesnān)*, also den Zoroastrismus, verlasse, um sich dem Nichtiranischen *(an-ērīh)* anzuschließen: „Die Antwort ist folgende. Ein Erwachsener verdient die Todesstrafe, wenn er von der guten Religion weggeht. Die Todesstrafe für ihn, wenn er ein nichtiranisches Gesetzt annimmt" (Dd. 40,2). Hinzu kommt, dass ein Apostat Teilhaber der Sündengemeinschaft der Nichtiraner wird, was auch seine Aussichten im Jenseits trübt (Dd. 40,2). Das gilt sogar für einen Nichtiraner und Ungläubigen, der sich mit Zoroastriern assoziiert und diese sogar aktiv unterstützt (Purs. 46; 50).[42] (Hier muss man wissen, dass nach der Vorstellung maßgeblicher zoroastrischer Theologen Personen im Jenseits nicht nur für ihre eigenen Taten belangt werden und von ihren eigenen Verdiensten profitieren, sondern auch für die beziehungsweise von denen ihrer Glaubensgenossen.)

In einem anderen Text, dem dritten Buch der *Akten der Religion (Dēnkard)*, wird die Unterscheidung zwischen Iranern und Nichtiranern als erstes Beispiel für verschiedene Arten der Vereinigung und Trennung eingeführt. Das ergibt folgende soziale Taxonomie: Bei den Menschen im Allgemeinen gibt es die im Iranischsein begründete Vereinigung der Iraner und die im Nicht-Iranischsein begründete Trennung der Nicht-Iraner. Bei den Iranern hingegen findet man die im mazdaverehrenden Gesetz begründete Vereinigung der Anhänger der guten Religion gegenüber der im nicht-mazdaverehrenden Gesetz begründeten Trennung der Anhänger der schlechten Religion. Bei den Mazdaverehrern wiederum gibt es eine Vereinigung der Guten und eine Trennung der Schlechten [Dk. III 140]. Anders als bei Manuščihr wird hier also keine prinzipielle Identifikation der Iraner mit den Zoroastriern zum Ausdruck gebracht, sondern die Zoroastrier sind die positive Subkategorie der Iraner.

[41] Shaul Shaked, Religion in the late Sasanian Period, in: Curtis/Stewart (wie Anm. 23), S. 103-117.

[42] Ebd., S. 108.

Iranisch-Sein ist eine Zuschreibung mit einer Reihe von Implikationen, unter anderem auch ethischer und politischer Art. Im fünften Buch der *Akten der Religion* heißt es, das Nichtiranische *(ān-ērīh)* äußere sich in Feindschaft gegen die Landesherren, in der Weigerung, Autoritäten anzuerkennen, und dem Willen, anderen das anzutun, was man sich selbst gegenüber nicht als gut ansehen würde [Dk. V 9,4]. Gehorsam und Demut werden in der älteren Literatur der Zoroastrier immer als zentrale Tugenden angepriesen. Auch das wird auf eine pseudo-etymologische Art und Weise in den Begriff *ērīh* gelegt. Im Mittelpersischen gibt es nämlich zwei phonetisch gleichlautende Worte *ēr*: einerseits ‚iranisch', andererseits ‚niedrig' oder ‚tief' (was der etymologische Hintergrund für den Landesnamen Irak ist: es ist dies das tief, *ēr*, gelegene Land). Das Sich-niedrig-Stellen, die Demut, kann daher auch als Inbegriff des Iranischseins gelten: *ērīh* (Dk. III 310).[43]

Ein weiteres Motiv, das in einigen mittelpersischen Texten anklingt, sind die Kämpfe zwischen Iran und Turan, den feindlichen Nachbarn aus dem Norden beziehungsweise Nordosten. Diese Erzählungen sind ein Grundmotiv des iranischen Heldenepos, das auch im islamischen Iran weitertradiert und entfaltet wurde. Ferdowsis *Buch der Könige* ist das bedeutendste Monument dieser Traditionen, das älteren Überlieferungen eine neue dichterische und sprachliche Form gab und damit der iranischen Kulturgeschichte einen literarischen, dichterischen und narrativen Ort der Erinnerung an die vorislamische Zeit bot. Die alte (= vorislamische) Religion bleibt hier allerdings eher im Schatten der Ereignisse; sie wird als Teil iranischer Kultur behandelt, kommt aber nicht als religiöse Alternative in den Blick. Der Begriff ‚Iran' hatte außerhalb der zoroastrischen Restgemeinden keine religiösen Konnotationen mehr.[44]

Im Zuge der Islamisierung des Landes hatten einige Zoroastriergruppen außerhalb des islamischen Herrschaftsbereichs eine Zukunft gesucht. Einige Zoroastrier fanden an der indischen Westküste Zuflucht, wo sich auf Dauer eigenständige zoroastrische Gemeinden etablieren konnten. Diese dort wegen ihrer Abstammung als Pārsi bekannten Zoroastrier gründeten ein zentrales Feuerheiligtum, das zumindest in einer literarischen Quelle und seit dem frühen 20. Jahrhundert dann auch allgemein als Irānšāh (‚König von Iran') bekannt ist und insofern auf rituelle Weise das alte iranische Königtum aufrechterhält.[45] Dieses Heiligtum befindet sich heute in dem kleinen Küstenort Udvada, etwa drei Zugstunden nördlich von Mumbai.[46]

Ausblick auf die Neuerfindung des Irans in der Moderne

Das *Buch der Könige* blieb im islamischen Iran bis in die Neuzeit ein Mahnmal des Iranisch-Seins (neupersisch *irāniyat*). Seit dem Ende des 19. Jahr-

[43] Vgl. Gnoli, The Idea of Iran (wie Anm. 8), S. 147.
[44] Ebd., S. 183.
[45] Vgl. Stausberg, Die Religion Zarathushtras, Bd. 1 (wie Anm. 7), S. 375 ff.
[46] Vgl. auch Mary Boyce/Firoze M. Kotwal, Irānšāh, in: Encyclopaedia Iranica (2006).

hunderts entwickelte sich eine neue Form der nationalistischen Ideologie.[47] Das Projekt der nationalen Erneuerung wurde, wie dies in vielen Nationalismen der Fall ist, durch die Rückbesinnung auf die alte nationale Vergangenheit, hier die vorislamische Zivilisation Irans, ideologisch und rhetorisch flankiert, wobei die tatsächlichen Kenntnisse über den alten Iran eher gering waren.[48] Der moderne iranische Nationalismus entwickelte dabei zum Teil chauvinistische anti-arabische Tendenzen, indem man den diagnostizierten Zustand der kulturellen Dekadenz auf das Überhandnehmen arabischer Elemente zurückführte, die das iranische Erbe unterdrückt hätten, das es nun wieder freizusetzen gelte. Ein besonders anschauliches Beispiel der angestrebten Änderungsprozesse war die Sprache, die man von arabischen Wörtern reinigen wollte, wodurch man zum vermeintlich reinen Persischen zurückzukehren hoffte. Auch der zoroastrischen Religion wurde nun von einzelnen Vertretern des nationalistischen Diskurses Respekt gezollt.[49]

Auf der politischen Bühne inszenierten Reza Shah und sein Sohn Mohammad diese Neuerfindung des Iran, so etwa indem sie sich den Dynastienamen Pahlavi zulegten. Reza Shah änderte überdies im Jahre 1934 den offiziellen Landesnamen von ‚Persien' in ‚Iran'. Sein Sohn Mohammad legte sich später den prätentiösen Titel „König der Könige, Licht der Arier" *(šāhānšāh āriāmehr)* zu. Nach seiner Selbstkrönung im Jahre 1967 zelebrierte Mohammad Reza Shah im Jahre 1971 in der alten achaimenidischen Palastruine von Persepolis eine monumentale Feier zum 2.500-jährigen Bestehen der iranischen Monarchie. In einem Akt realitätsferner politischer Hybris wurde schließlich im Jahre 1976 die islamische durch die monarchische Zeitrechnung ersetzt: aus dem Jahre 1355 nach der Hedschra wurde das Jahr 2535 des Kaisertums *(šāhānšāhi)*. Mit der Monarchie und ihrer prätentiösen Zeitrechnung sollte es dann zwei Jahre später vorbei sein. Die Kritiker des Regimes verwarfen diesen politischen Nationalismus, und gerade in islamischen Kreisen zündete der Vorwurf, für den sich allerdings keine positiven Belege finden lassen, dass die Kaiser insgeheim zum Zoroastrismus übergetreten seien.

Dabei darf nicht der Eindruck entstehen, dass der Islam prinzipiell inkompatibel mit dem iranischen Nationalismus wäre, denn es gibt durchaus auch Varianten eines islamisch-iranischen Nationalismus. Eine islamistisch-iranische Geschichtsschreibung vertritt zum Beispiel die These, dass erst das Kommen des Islam das volle kulturelle Potenzial des Iran zur Entfaltung gebracht habe; gerade die Synthese von Iran und Islam begründet in dieser Sichtweise die Einzigartigkeit des Landes, das wohl auch

---

[47] Vgl. Afshin Marashi, Nationalizing Iran: Culture, Power, and the State, 1870-1940, Seattle/London 2008.

[48] Der seit 1854 als Gesandter der indischen Zoroastrier in Iran tätige Manekji Limji Hatari durchstreifte Iran auf der Suche nach Spuren der alten Geschichte; er war dabei auch in Kontakt mit einigen Vordenkern der nationalistischen Ideologie; vgl. Michael Stausberg, Manekji Limji Hataria and the Rediscovery of Ancient Iran, in: Carlo G. Cereti/Farrokh Vajifdar (Hg.), The Fire Within. Jamshid Sorous Soroushian Memorial Volume II. Assembled Papers on History and Culture of Ancient Iran in Commemoration of the Life of Jamshid Soroush Soroushian 1914-1999, o. O. 2003, S. 439-446.

[49] Vgl. Stausberg, Die Religion Zarathushtras, Bd. 2 (wie Anm. 7), S. 197-233.

deshalb (der kaiserlichen Namensgebung zum Trotz) nach wie vor Iran heißt.[50]

Die iranischen Zoroastrier waren bis ins 19. Jahrhundert zunehmend in die Rolle einer kleinen, politisch, geographisch und demographisch marginalen und sozial, politisch, kulturell und religiös diskriminierten Minderheit geraten. Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts wurden den Zoroastriern einige grundlegende Rechte zuteil und sie wurden zumindest phasenweise bis zu einem gewissen Grade in die iranische Gesellschaft integriert, was auch darin zum Ausdruck kam, dass sie aus ihren traditionellen, mehr oder weniger segregierten Siedlungsgebieten mehrheitlich nach Teheran zogen und auch in anderen Großstädten kleine Gemeinden bildeten.[51] Ihre nie ganz realisierte, aber doch erhoffte Integration in die iranische Mehrheitsgesellschaft, ihre gleichberechtigte Anerkennung als Staatsbürger, drohte mit der Einrichtung einer Islamischen Republik endgültig illusorisch zu werden. Zwar können die derzeit etwa 20.000 iranischen Zoroastrier auf bestimmte in der Verfassung garantierte Grundrechte pochen, ihr Alltag ist aber von Restriktionen geprägt, so dass viele Zoroastrier ausgewandert sind oder auswandern möchten.[52]

Im sogenannten Ersten Golfkrieg wurde der schiitische Märtyrerkult bekanntlich politisch instrumentalisiert. Auch einige Zoroastrier fielen Bombenattentaten in öffentlichen Gebäuden zum Opfer oder sind im Krieg gefallen. Die Zoroastrier haben nun ihre eigenen fünfzehn Märtyrer *(šahid)*.[53] Dieser Blutzoll der Zoroastrier wird auch von der Regierung offiziell gewürdigt, und in den zoroastrischen Gemeinden haben sich Ansätze eines offiziellen Märtyrerkults herausgebildet, für den es sonst keine Vorläufer in der zoroastrischen Geschichte gibt. In der Islamischen Republik aber ist es das Märtyreridiom, das den Zoroastriern religiös-symbolisches Ansehen verschafft; die Zoroastrier machen sich dieses Idiom zu eigen, wobei ihre Märtyrer sich ihrem Selbstverständnis nach nicht für eine Islamische Republik geopfert haben, sondern für das Land ihrer Religion, den Iran.

---

[50] Vgl. ebd., S. 216-218.

[51] Vgl. ebd., S. 237 ff.

[52] Vgl. Eliz Sanasarian, Religious Minorities in Iran, Cambridge/New York 2000; Stausberg, Die Religion Zarathushtras, Bd. 2 (wie Anm. 7); Jamsheed K. Choksy, Despite Shāhs and Mollās: Minority Sociopolitics in Premodern and Modern Iran, in: Journal of Asian History 40 (2006).

[53] Stausberg, Die Religion Zarathushtras, Bd. 2 (wie Anm. 7), S. 218; Choksy, Despite Shāhs and Mollās (wie Anm. 52), S. 167.